Quentin Meillassoux

Deuil à venir, Dieu à venir

Qu'est-ce qu'un spectre ? Un mort dont nous n'avons pas fait le deuil, qui nous hante, nous malmène, refusant de passer sur l'autre rive : là où les défunts nous accompagnent d'assez loin pour que nous puissions vivre notre propre vie sans les oublier, mais aussi sans mourir leur propre mort – sans être le captif recommencé de leurs derniers instants. Qu'est-ce qu'un spectre devenu spectre essentiel, spectre par excellence ? Un mort dont la mort fut telle que nous ne pouvons en faire le deuil.

Ismael *Réédition n° 3*

Éditions Ismael :

n° 1 Richard Frethorne *Quatre lettres d'un serviteur en Virginie (1622-23)*
1re éd. (numérique) : texte anglais, traduction, notes, commentaires, et postface ; janv. 2016.
2e éd. (imp. et num.) revue, corrigée et augmentée ; en cours de publication.

n° 2 Paul Choquet *Le Signe Historique. La 2ème section du* Conflit des Facultés *et sa réception au XXe siècle.*
Édition numérique et imprimée ; déc. 2016.

(en cours de publication) :

n° 3 Christine Belcikowski *L'histoire d'Abraham Louis, Bordeaux-Mirepoix-Bordeaux, 1744-1829. Une généalogie.*

n° 4 Pierre Klossowski *Johann Georg Hamann. Anthologie et textes critiques*
Édition critique des publications et des manuscrits inédits de P. Klossowski relatifs à Hamann et son œuvre, comprenant la traduction d'un compte-rendu de Hegel.

Rééditions :

n° 1 Claude Brousson *Relation Sommaire des Merveilles que Dieu fait en France, dans les Cévennes & dans le Bas-Languedoc, pour l'instruction & la consolation de son Église désolée.*

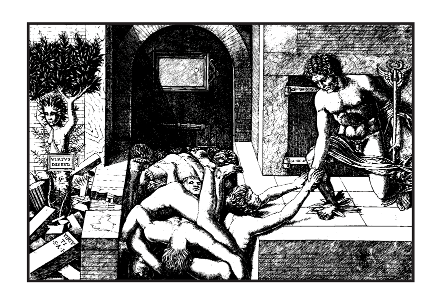
n° 2 Quentin Meillassoux *Potentialité et Virtualité*

n° 4 J. G. Hamann *Métacritique du purisme de la raison* (trad. Jacques Colette)

Quentin Meillassoux

Deuil à venir,
Dieu à venir

Réédition du texte publié
in *Critique*, 704-705, "Dieu", janvier-février 2006, Minuit, p. 105-115





Réédition n° 3

Paris

Chez Ismael, éditeur, Sur le Gros Caillou, sous le bosquet de Jean
à l'enseigne de la fontaine
Mars 2017

1re édition : 2006 by Éd. de Minuit.

www.editions-ismael.com editions.ismael@gmail.com
Association à but non lucratif ; siège : 15 rue des Capucins, 69001 Lyons.

Deuil à venir, Dieu à venir

… chaque homme possède deux choses,une vie et un fantôme.

Religion in primitive culture
Edward Taylor

Le dilemme spectral

Qu'est-ce qu'un spectre ? Un mort dont nous n'avons pas fait le deuil, qui nous hante, nous malmène, refusant de passer sur l'autre rive : là où les défunts nous accompagnent d'assez loin pour que nous puissions vivre notre propre vie sans les oublier, mais aussi sans mourir leur propre mort – sans être le captif recommencé de leurs derniers instants. Qu'est-ce qu'un spectre devenu spectre essentiel, spectre par excellence ? Un mort dont la mort fut telle que nous ne pouvons en faire le deuil. C'est-à-dire : un mort sur lequel le travail de deuil, le passage du temps, n'a pas suffisamment prise pour qu'un lien apaisé entre lui et les vivants puisse être envisagé. Un mort qui clame l'horreur de sa mort non pas seulement à ses proches, à ses intimes, mais à tous ceux qui croisent la route de son histoire.

Les spectres essentiels, ce sont les morts terribles : morts précoces, et morts odieuses, mort de l'enfant, mort des parents sachant leurs enfants voués au même sort, et autres encore. Morts

de mort naturelle ou criminelle, morts d'une mort qui ne pouvait être assumée ni par ceux qui la subirent, ni par ceux qui leur survivent. Les spectres essentiels sont des morts qui refuseront toujours de regagner leur rive, qui se désenveloppent obstinément de leur linceul pour déclarer aux vivants, contre toute évidence, que leur place est toujours parmi eux. Leur fin ne recèle aucun sens, n'accompagne aucun achèvement. Ce ne sont pas des ombres qui crient nécessairement vengeance, mais des ombres qui crient par-delà toutes les vengeances. Celui qui commet l'imprudence de leur prêter l'oreille, risque de passer sa vie à écouter leurs plaintes.

On appellera *deuil essentiel* l'accomplissement du deuil des spectres essentiels : c'est-à-dire la relation vivante et non plus morbide des vivants aux morts terribles. Le deuil essentiel suppose la possibilité de nouer un lien vigilant à ces défunts, qui ne nous plongerait pas dans l'effroi désespéré, lui-même mortifère, ressenti face à leur sort, mais qui, au contraire, insérerait activement leur souvenir dans la trame de notre existence. Accomplir le deuil essentiel signifierait : vivre avec les spectres essentiels, et non plus mourir avec eux. Faire vivre les spectres au lieu de devenir, à leur écoute, un fantôme de vivant. La question qui se pose à nous est donc la suivante : *le deuil essentiel est-il possible – et si oui, à quelles conditions ?*

Peut-on, au terme de ce xxe siècle où les morts odieuses ont dominé l'histoire, vivre une relation non morbide avec ces disparus, inconnus de nous pour la plupart, et pourtant encore trop proches pour que nos vies ne risquent pas d'en être secrètement rongées ? À cette question, il semble en première approche que nous soyons contraints de répondre par la négative. Car ce deuil essentiel paraît impossible à envisager si l'on se réfère à l'alternative générale que nous permet la relation aux défunts. Cette alternative se dit, en somme, très simplement : soit Dieu existe, soit il n'existe pas. Ou, plus généralement : soit un principe clément, transcendant l'humanité, est à l'œuvre dans le monde et son au-delà, porteur d'une justice pour les défunts ; soit un tel principe transcendant fait défaut. Or il apparaît rapidement qu'aucune de ces deux options – nommons-les par commodité religieuse ou athée – quels que soient les innombrables sens en lesquels on les configure, ne permet d'accomplir le deuil essentiel. Dire que Dieu existe, ou dire qu'il n'existe pas, quoiqu'on pense sous ces deux énoncés :

voilà deux façons de désespérer face aux spectres. Pour le montrer, exposons en style direct, sous la forme d'un plaidoyer, ce qui nous paraît la réponse la plus forte de chacune de ces positions à l'épreuve d'un tel deuil.

Soit le plaidoyer religieux suivant : « Je peux espérer assumer ma propre mort, mais non celle des morts terribles. C'est la terreur devant leur mort passée, irrémédiablement passée, non celle devant ma fin prochaine, qui m'impose de croire en l'existence de Dieu. Certes, si ma disparition, d'aventure, se devait d'être terrible, alors je mourrais en espérant pour moi-même ce que j'espère pour les spectres. Mais c'est que je ne serais moi-même qu'un spectre en attente. Je puis être sadducéen pour moi-même, et pour d'autres, mais je serai toujours pharisien pour les spectres. Ou encore : je puis à la rigueur être athée pour moi-même, ne pas croire pour moi-même à l'immortalité, mais jamais je n'accepterai de l'être pour ceux-là : parce que l'idée que toute justice est impossible pour la masse sans nombre des spectres passés me détruit intimement, en sorte que je ne parviens plus à me vouer aux vivants. Et certes, ce sont les vivants qui ont besoin d'aide, non les morts. Mais je crois que l'aide aux vivants se soutient à terme d'une espérance de justice pour les morts. L'athée peut bien le nier : pour ma part si je renonçais à cela, je ne pourrais plus vivre. Je veux espérer quelque chose aussi *pour* les morts, ou la vie est vaine. Ce quelque chose est une autre vie, une autre chance de vivre – de vivre autre chose que cette mort-là qui fut la leur. »

Soit alors la réponse athée suivante : « Tu veux espérer, dis-tu, quelque chose pour les morts. Voyons donc de plus près ce que tu leur promets. Tu espères une justice d'outre-monde : mais en quoi consistera-t-elle ? Ce sera une justice faite sous la gouverne d'un Dieu qui a laissé se commettre le pire, dans le cas des morts criminelles, ou qui l'a lui-même suscité, dans le cas des morts naturelles. Tu nommes juste, et même bon, un Dieu pareil. Mais que penserais-tu de cela : la promesse de vivre éternellement sous le règne d'un être qui se dit juste et aimant, tandis qu'il a laissé mourir dans les pires conditions des hommes, des femmes, des enfants qu'il aurait pu sauver sans difficulté, voire qu'il leur a infligé directement de tels maux. Et cela même, dit-Il, comme marque de son amour infini (donc mystérieux, insondable) pour les créatures qu'il afflige de la sorte. Vivre sous le règne d'un être

aussi pervers, corrompant les mots les plus nobles – amour, justice – par ses pratiques les plus odieuses : n'est-ce pas là une bonne définition de l'enfer ? Me diras-tu qu'en présence de ce Dieu, je saisirai dans l'éblouissement ce qu'avait d'infiniment aimant son attitude envers ses créatures ? Tu ne fais qu'accroître le cauchemar que tu promets : car tu supposes que cet être aura la puissance de me transformer spirituellement de façon si radicale que j'aimerai Celui qui a laissé l'atroce se produire, pour avoir laissé l'atroce se produire. C'est là une promesse de mort spirituelle infiniment pire que la mort simplement charnelle : en présence de Dieu, je cesserai d'aimer le Bien, car Lui aura la puissance de me faire aimer le Mal comme s'il était le Bien. Si Dieu existe, le sort des morts est donc aggravé à l'infini : leur mort charnelle se redouble de leur mort spirituelle. À cet enfer que tu leur souhaites, je préfère, pour eux comme pour moi, le néant, qui les laissera en paix, et leur conservera leur dignité, plutôt que de les asservir à la Toute-Puissance de ton impitoyable Démiurge. »

On voit que chacune de ces deux positions ne peut se soutenir que de la faiblesse de l'autre : l'athée se veut athée parce que la religion promet un Dieu effroyable ; le religieux arrime sa foi au refus d'une vie dévastée par le désespoir des morts terribles. Chacun se masque son désespoir propre par l'évitement exhibé du désespoir de l'autre. Le dilemme est alors le suivant : soit désespérer d'une autre vie pour les morts, soit désespérer d'un Dieu qui a laissé de telles morts se produire.

On nommera *dilemme spectral* l'alternative aporétique de l'athéisme et de la religion lorsque ceux-ci sont confrontés au deuil des spectres essentiels[1]. Au sein d'une telle alternative aporétique, on oscille de l'absurde d'une vie sans Dieu, au mystère

---

1. J'ai nommé « religieuse » toute position qui associe la thèse d'une vie d'outre-tombe et l'existence d'un Dieu personnel ; « athée » toute position qui récuse l'une et l'autre de ces thèses. On peut certes concevoir des positions qui dérogent à cette classification commode : le sadducéisme, évoqué plus haut, conjugue la croyance en un Dieu personnel au refus de l'immortalité ; le spinozisme conjugue au contraire la récusation du Dieu personnel et la thèse d'une immortalité possible. Pourtant, de telles positions ne modifient en rien le point essentiel de l'analyse : l'incapacité des principaux systèmes de représentation à résoudre le dilemme spectral. Dans le cas du sadducéisme, j'ajoute au désespoir du Dieu mauvais, le désespoir d'une non-résurrection des morts ; dans le cas du spinozisme, je dois renoncer à tout espoir d'une immortalité heureuse pour ceux qui périrent trop tôt pour accéder à la sagesse, et m'accommoder de la nécessité impitoyable qui préside à ce genre de destin.

d'un Dieu qui nomme amour son laisser-faire et sa production du mal extrême : double forme de l'échec à accomplir le deuil essentiel. On nommera au contraire *résolution* du dilemme spectral une position qui ne serait *ni religieuse ni athée*, et qui parviendrait de ce fait à s'extraire du double désespoir inhérent à leur alternative : désespérer de croire en la justice pour les morts, croire désespérément en un Dieu sans justice. Notre question concernant la possibilité du deuil essentiel se reformule donc ainsi : *à quelles conditions peut-on espérer résoudre le dilemme spectral ?* Comment penser un lien des vivants aux morts qui s'extirpe de la double détresse de l'athéisme et du religieux ?

Pour esquisser une réponse possible à cette question, il nous faut procéder de la façon suivante : nous devons exhiber les conditions d'une solution du dilemme, et évaluer la légitimité théorique de celle-ci comme son degré de crédibilité. Nous n'excluons pas, bien entendu, que cette solution se révèle à terme illusoire, et qu'il nous faille à la fin renoncer à nous extraire de l'alternative athéo-religieuse. Mais ce renoncement éventuel devra procéder, et procéder uniquement, de l'examen précis de la solution. Ne pouvant présenter celle-ci en sa totalité, on se contentera ici d'en amorcer l'exposition.

Conditions de résolution du dilemme : l'inexistence divine.

Commençons par exposer les conditions qu'on dira « formelles » d'une résolution du dilemme. Ces conditions constituent à la fois la part de légitimité irréductible des deux positions précédentes – athée et religieuse – et la source de l'aporie. Chacune des positions du dilemme exhibe en effet, selon nous, un élément indispensable au deuil essentiel.

– La position religieuse établit que le deuil n'est possible qu'à pouvoir espérer pour les morts autre chose que leur mort. Les spectres ne rejoindront leur rive qu'au jour où nous saurons espérer les voir rejoindre la nôtre.

– La position athée établit que l'existence de Dieu est un obstacle insurmontable à l'élaboration d'un tel espoir, car seul un

Dieu pervers pourrait permettre les morts terribles, et seul un Dieu plus pervers encore saurait se faire aimer d'avoir agi ainsi.

L'aporie provient du fait que ces deux conditions, également indispensables, apparaissent incompatibles. La levée de cette impasse ne peut donc se faire que d'une seule façon : il nous faut démontrer que l'incompatibilité entre ces conditions n'est qu'apparente, et qu'il existe une tierce option, ni religieuse, ni athée, capable de rassembler de façon cohérente les deux éléments de la réponse. Dès lors notre voie est tracée : *résoudre le dilemme revient à rendre pensable l'énoncé qui conjugue et la possible résurrection des morts* – condition religieuse de la résolution – *et l'inexistence de Dieu* – condition athée de la résolution. On synthétisera ces deux éléments dans l'énoncé suivant, qui va désormais occuper notre attention :

Dieu n'existe pas encore.

Cet énoncé formule une thèse que nous nommerons la thèse de *l'inexistence divine*, étant entendu que cette expression doit être comprise dans les deux sens que permet son équivocité. D'abord, de façon immédiate, l'inexistence divine signifie *l'inexistence du Dieu religieux*, mais aussi bien métaphysique, supposé actuellement existant à titre de Créateur ou de Principe du monde. Mais l'inexistence divine signifie aussi bien *le caractère divin de l'inexistence* : autrement dit, le fait que ce qui demeure encore à l'état virtuel dans la réalité présente recèle la possibilité d'un Dieu encore à venir, devenu innocent des désastres du monde, et dont on peut espérer qu'il ait la puissance d'accorder aux spectres autre chose que leur mort.

La position de l'inexistence divine permet de saisir la source de l'apparente insolubilité du dilemme spectral. Celle-ci tenait au fait que l'athéisme et la religion semblaient constituer une alternative épuisant tous les possibles : soit Dieu existe, soit il n'existe pas. Mais les deux thèses sont en vérité plus fortes que ces énoncés factuels : car ceux-ci tirent leur sens du caractère supposé *nécessaire* soit de l'inexistence, soit de l'existence de Dieu. Être athée, ce n'est pas seulement soutenir que Dieu n'existe pas, mais aussi qu'il ne peut pas exister ; être croyant c'est avoir foi en l'essentielle existence de Dieu. Nous voyons donc que la thèse de l'inexistence divine doit, pour s'imposer contre une telle alternative, porter la lutte sur le terrain des modalités : car il s'agit

de soutenir que *Dieu est possible* – non pas en un sens subjectif et actuel (au sens où je soutiens qu'il est possible, quoique incertain, que Dieu existe actuellement), mais en un sens objectif et futur (au sens où je soutiens que Dieu peut réellement se produire à l'avenir). L'enjeu est de dénouer le lien athéo-religieux entre Dieu et la nécessité (Dieu doit ou ne doit pas exister) pour le rattacher au virtuel (Dieu peut exister).

La question devient ainsi plus précise : résoudre le dilemme spectral revient à exposer le sens de l'inexistence divine, en même temps qu'à établir la légitimité d'une adhésion à celle-ci.

La thèse – Dieu n'existe pas encore – peut être décomposée suivant deux pôles de signification qui devraient alors être étudiés tour à tour :

1. Que signifie le « pas encore » pour qu'un dieu puisse être pensé comme l'une de ses éventualités ? Un tel examen revient à penser la signification d'un temps compatible avec le deuil essentiel : qu'est-ce que le temps, si celui-ci contient le divin comme l'une de ses virtualités, et qu'est-ce qui peut légitimer notre croyance en l'effectivité de celui-ci ?
2. Que signifie au juste le signifiant « dieu » une fois celui-ci posé comme non encore existant, possible et à venir et non plus actuel et nécessaire ? Un tel examen imposerait, notamment, d'élaborer les éléments d'un discours sur le divin distinct de toute théologie fondée sur la thèse d'un Dieu éternel.

Nous ne pouvons, dans les limites de cet article, qu'aborder le premier point. On conviendra donc, ici, d'entendre par « dieu » le sens minimal requis pour qu'un deuil essentiel soit envisageable : l'émergence d'un régime de l'existence dans lequel s'amorce pour les spectres autre chose que leur mort.

Traitement spéculatif du problème de Hume.

Que serait un temps capable de l'émergence divine ? Et qu'est-ce qui pourrait nous décider à adhérer à l'idée d'un tel temps, sachant que notre trop évident désir d'y croire, loin de nous rendre la tâche plus facile, ne peut qu'accroître le soupçon à l'égard de tout playdoyer flattant notre espérance ?

Avant d'entrer dans le vif du sujet, commençons par écarter les sens qu'on dira « occultes » de l'inexistence divine, c'est-à-dire

qui reposeraient sur la thèse qu'existe une loi cachée, pour l'heure inconnue, susceptible d'être à l'origine d'une rédemption à venir. Cette thèse reviendrait à une interprétation encore athée ou religieuse de l'inexistence divine : soit il s'agirait de fonder l'espoir de la renaissance sur la maîtrise prométhéenne de la mort par une humanité future supposée techniquement capable de l'effectuer ; soit il s'agirait de soutenir qu'un procès nécessaire de divinisation du monde est déjà secrètement en cours, qui culminera dans la justice universelle pour les vivants et les morts. Dans les deux cas, on soutiendrait qu'existe une loi occulte sur laquelle reposeraient tous les espoirs : loi naturelle et non encore connue de résurrection des corps, loi providentielle d'émergence progressive du divin : thèses indémontrables, voire fantasques, incapables en tout cas de soutenir un espoir sérieux.

Mais, dès lors que nous nous interdisons de telles voies, nous devons dire du Dieu recherché non seulement qu'il doit être posé comme inexistant et possible, mais aussi qu'il ne pourra être conçu que comme *contingent* et *immaîtrisable*. Ce Dieu, en effet, ne peut qu'être posé comme contingent en ce sens que, si sa pensabilité suppose que rien n'interdise son avènement, à l'inverse, aucune loi destinale ne peut être supposée en garantir l'émergence, car une telle supposition demeurera toujours théoriquement exorbitante. Il doit pouvoir être, mais rien ne peut être pensé qui le contraigne à être. Et ce Dieu ne peut être qu'immaîtrisable en son avènement, en ce sens qu'il doit excéder toute volonté fantasmatique de domination absolue de la nature par l'homme. Ni le prométhéisme de la mort vaincue, ni le providentialisme du dieu à venir – qui ne sont que des versions exacerbées de l'athéisme et du religieux confrontés au dilemme spectral – ne peuvent fonder l'espoir d'une solution.

Nous tiendrons donc pour acquises les hypothèses suivantes :

1. Les lois de la nature ne permettent pas d'entretenir l'espoir sérieux d'une renaissance à venir des disparus.

2. Il n'y a pas non plus à espérer en un Ordre transcendant les lois de la nature, porteur d'une justice pour les vivants et les morts, qu'il soit actuellement à l'œuvre, ou en cours d'émergence.

Quelle issue nous reste-t-il alors ? Il suffit, pour répondre à cette question, de déterminer ce qui, dans de telles hypothèses, fait obstacle au deuil essentiel : qu'est-ce qui semble interdire

l'espoir d'une résolution du dilemme spectral, si je renonce à l'idée qu'une loi existe, naturelle ou supranaturelle, capable de relayer mon espérance ? La réponse est évidente : si j'admets que n'existent que des lois naturelles incapables de résoudre le dilemme, alors ce dilemme est insoluble, pour autant – mais pour autant seulement – que j'admets *de surcroît* la *nécessité* des lois de la nature. Ce n'est pas l'incompatibilité entre les lois de la nature et le divin qui fait obstacle au deuil essentiel : c'est la croyance en la nécessité de telles lois. Et c'est bien sûr cette thèse modale qui fonde la croyance athée en l'impossibilité de l'existence de Dieu, comme de tout événement contredisant les constantes attestées.

La première question que nous devrions traiter est donc la suivante : qu'est-ce qui fonde mon adhésion à la nécessité des lois, et par là mon refus de tout événement possible contredisant radicalement celles-ci ? Or ce problème est bien connu puisqu'il s'agit précisément de *la question posée par Hume concernant la justification rationnelle de notre croyance en la nécessité causale*. Nous devons en conséquence affronter de nouveau cette question, mais – notons-le bien, car là est l'intérêt spéculatif de l'affaire – nous devons l'aborder « à front renversé » au regard de son traitement traditionnel.

Expliquons-nous. La façon usuelle de poser la question de la nécessité causale procède de l'interrogation que Hume a lui-même formulée, et qui peut s'énoncer ainsi : étant entendu que nous croyons en la nécessité des lois, peut-on fonder en raison cette croyance et garantir que les lois seront à l'avenir ce qu'elles sont aujourd'hui, toutes circonstances étant égales par ailleurs ? L'aporie que rencontre Hume consiste en ce que ni la logique ni l'expérience ne sauraient offrir une telle justification, car, d'une part, il n'y aurait rien de contradictoire à ce que les constantes observables se modifient à l'avenir, et, d'autre part, l'expérience ne nous renseigne que sur le présent et le passé, non sur l'avenir. Dès lors la nécessité supposée des lois naturelles devient une énigme puisque le principe de raison suffisante est incapable de s'y appliquer efficacement : nous ne pouvons découvrir de raison pour laquelle les lois devraient être ainsi plutôt qu'autrement,

c'est-à-dire perdurer dans leur état plutôt que se modifier arbitrairement d'un moment à l'autre.

Or notre perspective est inverse de celle de Hume : car nous proposons au contraire de partir de la *possibilité effective* que les lois naturelles se rompent sans raison au profit d'une événementialité incompatible avec elles. La question que nous posons est en effet la suivante : puisque Hume nous a convaincu que nous pouvions *a priori* (c'est-à-dire sans contradiction), concevoir la modification chaotique des lois naturelles, pourquoi ne pas faire confiance à la puissance de la pensée, qui nous invite à poser la *contingence* des lois de la nature, plutôt qu'à l'expérience qui nous présente, elle et elle seule, une apparente fixité des constantes observables ? Pourquoi prolonger la fixité empirique des lois par une croyance en leur nécessité, au lieu d'adhérer à l'intellection du Chaos radical que Hume nous a magistralement, quoique implicitement, exposée ? Pourquoi, en d'autres termes, ne pas *absolutiser* l'échec du principe de raison suffisante en soutenant que l'absence de raison des lois à laquelle nous nous heurtons dans le problème humien n'a pas pour sens une incapacité de la pensée à découvrir une telle raison, mais une capacité de la pensée à intuitionner *a priori* à même le réel l'effective absence de raison des choses comme des lois, et leur possibilité de se modifier à tout moment ? Il s'agirait de faire de la contingence la propriété absolue de tout étant, loi aussi bien que chose, qu'une raison redéfinie, *une raison émancipée du principe de raison*, aurait pour charge de concevoir et de décrire. Se présente l'idée d'un platonisme inversé, plutôt que renversé : un platonisme qui ne soutiendrait pas que la pensée doit se libérer de la fascination du phénomène toujours changeant pour accéder à l'immutabilité de l'Idée, mais qui soutiendrait que la pensée doit se libérer de la fascination pour le fixisme phénoménal des lois en sorte d'accéder à un Chaos purement intelligible capable de détruire et de produire sans raison les choses autant que les lois des choses.

Est-ce à dire que nous aurions résolu le problème de Hume dès lors que nous aurions posé la contingence des lois plutôt que leur nécessité ? Non, bien entendu, car un autre problème se pose alors, sous la forme d'une objection qui exprime la raison pour laquelle notre thèse n'apparaît pas crédible, à savoir : si les lois pouvaient se modifier sans raison à tout moment, il serait *extraordinairement*

improbable que cela ne se soit jamais manifesté. Et en vérité, si la matière pouvait incessamment, en la moindre de ses parcelles, suivre d'innombrables lois différentes, le désordre serait tel qu'il n'y aurait même plus de manifestation. Cet argument est le nerf même de la déduction transcendantale : la contingence des lois est incompatible avec la stabilité constitutive de la représentation. Mais notre tâche se précise alors : pour résoudre le problème reformulé de Hume, *nous devons réfuter une telle inférence qui conclut de la contingence des lois au désordre fréquent, voire frénétique, de la matière* comme de la représentation, en sorte d'établir que la stabilité manifeste des lois n'impose pas d'adhérer de surcroît à leur nécessité. Tel est le premier problème – qui est loin d'être le dernier – que le dilemme spectral nous impose de résoudre si nous voulons récuser l'impossibilité qu'un événement contre-naturel puisse se produire. Dieu, dès lors, devrait être pensé comme *l'effet contingent, mais éternellement possible, d'un Chaos insubordonné à toute loi*.

Convenons de nommer *spéculative* toute philosophie qui accorde à la pensée la capacité d'accéder à un absolu, et *métaphysique* toute philosophie qui fait fond sur une modalité du principe de raison suffisante pour accéder à l'absolu. Toute métaphysique, selon ce lexique, ne peut qu'être spéculative : mais à l'inverse, toute spéculation n'est pas nécessairement vouée à être métaphysique. Car une spéculation qui ferait fond sur la *fausseté* radicale du principe de raison décrirait un absolu qui ne contraindrait pas les choses à être ainsi plutôt qu'autrement, mais qui les contraindrait à pouvoir ne pas être telles qu'elles sont. Nous pouvons alors formuler la conclusion à laquelle nous voulions ici parvenir, à savoir que *la résolution existentielle du dilemme spectral en passe par la résolution spéculative, mais non métaphysique, du problème de Hume.*

Quelques mots, pour conclure, sur le dieu inexistant. Comment, selon quels principes d'investigation, devrait-on s'efforcer d'en préciser la nature, une fois celui-ci défini comme effet contingent du Chaos ? En ce point, il conviendrait de reposer, en dehors du champ transcendantal, une question de style kantien : que m'est-il permis d'espérer, maintenant que je puis espérer ? Qu'est-ce qu'un dieu qui serait de nouveau désirable, aimable, digne d'imitation ? Si l'on suppose acquise l'éventualité réelle d'émergences en rupture avec les lois présentes de la nature, quel serait alors le possible

divin le plus singulier, le plus intéressant, le plus « noble » en un sens proche (paradoxalement) de l'exigence nietzschéenne ? Ce dieu futur et immanent doit-il être personnel, ou consister en une « harmonie », une communauté apaisée des vivants, des morts, et des renaissants ? Nous croyons que des réponses précises à ces questions sont envisageables, et qu'elles déterminent un régime original de pensée, en rupture avec l'athéisme comme avec la théologie : une *divinologie*, encore à constituer, par laquelle seraient tissés, peut-être, de nouveaux liens entre les hommes et ceux qui les hantent.

Quentin Meillassoux

HORS COMMERCE

Ce fascicule – tiré à 70 exemplaires numérotés de 1 à 70, orné en frontispice d'un détail du *Mercurius als personificatie van Deugd red zielen bij voorgeborchte en Daphne verandert in boom*, attribué à l'École d'Andrea Mantegna, 1490-1499 (Rijkmuseum, Amsterdam), et au verso d'un *Sadduceeër,* gravé par l'atelier de Michel Wolgemut, 1493, (*ibid.*) ; achevé de composer dans une chambre à Lisboa, et d'imprimer en la même, sur les machines de la Gráfica Europress, avec un Coral Book creme 80g – a été réalisé à perte en vue d'être librement et gratuitement disséminé.

LE 20 MARS DE L'AN 2017

HORS COMMERCE


Saducei
2